

العلمانية والفكر المصرى الحديث

دكتور أحمد زكريا الشُّلُق

١ - حول مفهوم العلمانية وبنائها :

سوف نتشعب هذه الدراسة أساسا على رصد الاتجاهات التى يمكن وصفها بالعلمانية ، والتى ظهرت بأشكال متفاوتة ، خلال تطور الفكر المصرى الحديث ، ومن زاوية التطور التاريخى ، واعتمادا بشكل أساسى على تراث وأدبيات المفكرين المصريين ، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن الحالى ، ومن ثم إن يكون تركيزنا على دراسة العلمانية ذاتها كقضية فكرية قائمة ومستمرة ، وما دار حولها من جدل ، وانما ستتم ملاحظة ذلك خلال نسيج التطور التاريخى لموضوع الدراسة باعتبارها « موقفا فكريا » لهذا المفكر أو ذاك .

وأول ما يقتضينا توضيحه هنا هو المعنى الذى نقصده باصطلاح « العلمانية » على ضوء فهمنا له وعلى ضوء الخصوصية التى تجعل بعض الكتاب والمؤرخين يستخدمون اصطلاحات من نوع « العلمانية المصرية » أو « العلمانيون المسلمون » .. وثمة حقيقة لا يمكن إنكارها فى البداية مؤداها أن مصطلح العلمانية Secularism لا يوجد فى تراث مصر الثقافى ، بل وربما العربى عامة ، حتى أواخر القرن التاسع عشر تقريبا بل إن من تبنى اتجاهات ذات طابع علمانى ، أو يمكن وصفها بالعلمانية فى الفكر المصرى الحديث ، لم يستخدم اصطلاح « العلمانية » فى كتاباته ، ليس

عن غير وعى بالضرورة ، ومن ثم فان وصف أفكار هذا المفكر أو ذاك بالاتجاه أو الميل نحو العلمانية هو مجرد حكم أو وجهة نظر قابلة للجدل .

وبشكل عام فان العلمانية تنسب الى العلم ، والعلمانى Secularist هو العالم الدنيوى الذى يختلف عن الدينى أو الكهنوتى . ومن ثم فالعلمانى هو العالم الذى يتبنى الأفكار العلمانية أو يعتقد المذهب العلمانى Secularism فى مقابل رجل الدين أو الكهنوتى . والعلمانيون يحكمون بوجه عام العقل ويرعون المصلحة العامة دون تقيد بنصوص أو طقوس دينية . ومن هنا كانوا على خلاف مع رجال الدين (١) .

وتتفق أغلب المصادر على أن الاصطلاح أوربى المنشأ واللفظ ، وإن كان التراث الأوربى يميز بين نوعين من العلمانية ، نوع فكرى اعتقادى ، يفرض فكره اللادينى على المجتمع ، ومن ثم يتخذ موقفا عدائيا من الدين ، ويعتبر العلمانية دعوة اجتماعية — فلسفية ذات مضمون قابل لأن يحل محل المضمون الدينى ، وهذا النوع يرفض التعايش مبدئيا مع الدين ، ويرى حصره فى نطاق فردى ضيق . أما النوع الثانى فهو العلمانية بالمعنى المحايد أو القانونى الشكلى الذى يفصل بين الدين والحكومة — لا بين الدين والمجتمع ولا بين الدين والفرد — وهذا النوع يترك للدين حريته الكاملة فى مجالاته الروحية والأخلاقية والاجتماعية ، متجها فقط لتنظيم الجانب المسمى بقوانين وأنظمة تحقق المساواة بين المواطنين بغض النظر عن دياناتهم (٢) .

والعلمانية بالمفهوم السابق موقف فكرى من تطور العلم وعلاقته بالدين وصراع رجال الدين مع رجال الدولة ، أو سلطة الكنيسة وسلطة الدولة ، بل أن بعض الكتابات ترى أن العلمانية هى الأسم الدينى للفلسفة

(١) إبراهيم مذكور (مشرها) معجم العلوم الاجتماعية ص ٤٢٥ ، عاطف غيث (مشرها) قاموس علم الاجتماع (مادة علمانية) .
(٢) محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة ص ١٢٥ .

الانسانية^(٣)، والتي انتصرت في أوروبا، بعد فصل الدين عن الدولة، وظهور الدولة القومية، التي تعتمد على القوانين الوضعية بدلا من الشرائع الدينية المقدسة، والتي حل فيها الحق الطبيعي في الحكم محل الحق الإلهي المقدس. كذلك ارتبطت العلمانية تاريخيا بانتهاء الدولة الثيوقراطية ومناهضة الكهنوت وهجرة الرهبان للاديرة، وذبول العلوم اللاهوتية، وازدهار العلوم الوضعية، إلى جانب ارتباطها بظهور أجهزة الإعلام الجماهيرية، والانتشار التدريجي للتعليم الدني.

لقد فرض الصراع بين العلم والدين نفسه في أوروبا استجابة لتعاظم المعرفة ونمو المعرفة العلمية وكشف الحقائق الجديدة عن الإنسان والكون، مما دفع إلى الإيمان « بالفضي الجديد » وهو العلم، ومناهجه ونتائجه. ومن هنا نشأ الصراع بين العلوم الدينية واللاهوتية. ذات الطابع التأملی، وبين العلوم التجريبية، وبات واضحا لدى كثير من المفكرين أن الدولة والمجتمع هما حاصل علاقات انسانية وأقعية، وليس انعكاسا لارادة الهية، فظهرت الأفكار العلمانية بوصفها محاولة لإدراك معنى العالم بوصفه معقولا ينطوي في المحل الأول على إمكانية إدراكه وبالتالي تغييره، من خلال التقاء الإنسان والعالم في وسيط العقل، دون حاجة للقوى الفوقية أو الدينية^(٤). من ذلك يتضح ارتباط مفهوم العلمانية عند نشأته الأوروبية، بقضية « تحديث » المجتمع الأوربي ومحاولة تطويره (الدين والعلم)، نفس ارتباطه بصراع الكنيسة مع المؤسسة السياسية (الدين والدولة) .

وعندما بدأت محاولات تحديث المجتمع المصري في النصف الأول من القرن التاسع عشر، على أسس أوربي، بدأت الأفكار العلمانية « تغازل » المجتمع المصري ولم يتم ذلك قبل هذه الحقبة لارتباط ذلك

(٣) لويس عوض : قصة العلمانية في مصر ، مجلة المصور في

٣٠ سبتمبر ١٩٨٣ .

(٤) شوقي عبد الحكيم : علمنة الدولة ومقلنة التراث ص ١٥ - ١٧ .

بخصوصية المجتمع المصرى المسلم ، الذى يدين بالولاء الدينى والسياسى للخليفة — السلطان العثمانى — كما لا يوجد فى الاسلام سلطة كنسية أو كليروسا ، وبالتالي لم تكن هناك سلطتان ، دينية وسياسية ، وإن كان التطور التاريخى قد أقضى الى الشك فى مقدرة الخليفة السلطان على حماية العالم الاسلامى ، بل لقد أصبحت مصالح مصر وولاتها الطموحين ، تتعارض مع مصالح الخليفة ، بينما وجدت مصر أن من مصلحتها التعامل مع أوروبا بشكل مباشر ثقافيا وحضاريا — بعد حملة الغزو الفرنسى (١٧٩٨ — ١٨٠١) — وبمطلق إرادة حكامها ، بينما توالى لبنات بناء « القومية المصرية » بمفهومها الحديث ، بفعل المؤسسات الثقافية المستحدثة ، وعمليات التمييز المستمرة فى الإدارة والجيش والاقتصاد حتى لقد تبلورت فى النهاية مشاعر قومية خاصة ومتميزة عن الشعور القومى — الدينى العام الذى كان يربط مصر بدولة الخلافة ، فى الوقت الذى بدأت فيه دولة الخلافة ذاتها مصر بطبيعة الحال .

وفى ذات الوقت حدثت تحولات فكرية داخل المجتمع المصرى من جراء الاتصال بالعرب ، فسقت الثقافة والقيم الغربية طريقها الى المجتمع المصرى الذى بدأ يتعرف على اللبرالية أو الحرية الفردية ، ومنها حرية المعتقدات والديمقراطية ، والقوانين الوضعية التى يصنعها البشر ، والمساواة أمامها . الخ . وجاءت توسعات الثقافة الحديثة من صحف ومدارس للترجمة ومدارس التعليم المدنى الحديث ، لتعلو بصخب المؤسسات التقنية على مشاعر الجماهير الدينية ، وأنتج ذلك كله فى النهاية مجتمعا مصرية مختلفا فى طبيعته وثقافته ووعيه ، بل وخطوته الاجتماعية ، حيث اندفعت شرائح اجتماعية جديدة من المثقفين من أبناء الأعيان المصريين الذين برزوا الى سطح الحياة العامة كقوة اقتصادية واجتماعية ، فارتقى أبناؤهم درجات السلم الاجتماعى ، مستندين الى قيم الثقافة والتعليم الحديث ، بعد أن ترسخت أصولهم الاقتصادية ، بفعل اجراءات وقوانين تمليك المصريين لأراضى بلدهم ، وباتت الشرائح الاجتماعية الجديدة تلعب دورها لتصبح مؤثرة فى حركة الثقافة والفكر .

وإذا كان لنا أن نحدد تاريخياً القنوات الثقافية والفكرية التي دخلت خلالها إلى مصر الأفكار الجديدة المتعلقة بالدين والعلم والدولة ، فيمكن رصد عدة ظواهر بدأت مع أوائل القرن التاسع عشر ، واستمرت تفعل في فعلها طوالة ممثلة في : الاحتكاك بأوروبا ، أفكارها ومؤسساتها ، وما صاحب ذلك من موجات « تغريب » ورد فعل . وقد بدأ هذا الاحتكاك بشكل قسري منذ الحملة الفرنسية ، ثم أصبح اختيارياً خلال عصر محمد علي (١٨٠٥ — ١٨٤٨) من خلال البعثات التعليمية إلى أوروبا وحركة الترجمة الواسعة واستقدام الخبراء والمعلمين الأوروبيين إلى مصر ، وقد لقى هذا الاحتكاك لاستجابة تدريجية ، وبأشكال متفاوتة ، لدى المصريين ، كان أبسط ما فيها أنه أوجد في النهاية اعتقاداً بأنه لكي تواجه مصر أوروبا لابد من فهم ، أن لم يكن تبني ، أفكارها وأساليب تحضيرها . ومن هنا كانت الخطوة التالية الممثلة في بناء الدولة الحديثة في مصر ، نظمها وأفكارها ، وفي ادارتها وجيشها وعصائرها ، في شكل مشروع حضارى كبير وطموح خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ليضيف إلى عوامل بناء قومية مصرية متميزة عناصر جديدة ومؤثرة ، يضاف إلى ذلك نمو الحركة الوطنية ، في مقابل تزايد الضغط الأوروبى على مصر ، ثم سقوطها في النهاية تحت وطأة الاحتلال البريطانى (١٨٨٢) أمام عجز دولة الخلافة الاسلامية صاحب السيادة على مصر .

في ظل هذه التطورات تمت وتكاثرت حمائر الفكر السياسى والاجتماعى الجديد ، وكانت العلمانية بعض عناصر ، وهذه التطورات في حد ذاتها لا تجعلنا نبالغ ونقتصر أن مصر خلال عمليات تحديثها وتغريبها خلال عصرى محمد علي والخديو اسماعيل قد قطعت شوطاً في اتجاه العلمانية^(٥) . على اعتبار أن قيام حكامها باستقرار مؤسسات

(٥) انظر مقالات لويس عوض عن قصة العلمانية في مصر وتدور حول فكرة مغلوطة تصف انجازات من حكموا مصر بدءاً ببونابرت وانتهاء بكرمور وحتى عبد الناصر بأنها عملية علمنة لمصر بشكل مطرد ، كما تجاهل كتابات المفكرين والمثقفين المصريين وتجاهل دور الدين في علاقته بالدولة والمجتمع .

التحديث الأوروبية في مصر ، يمثل عملية « علمنة » لبنائها السياسي والاجتماعي ، ذلك أن أيا من حكام مصر لم يكن راغبا ، أو حتي بوسعه ، في تنحية الدين جانبا ، فقد كافوا في النهاية يحكمون مصر كتواب عن الخليفة — السلطان العثماني — الذي يحكم باسم الدين ، شعوبا تموج بالولاء الديني . هذا بالإضافة الى أن محمد علي ذاته كان يضع بفتوحاته أسس دولة اسلامية كبرى وخير مثال على ذلك نشر الاسلام خلال فتوحاته الافريقية . كذلك فان المفكرين المصريين خلال نفس الحقبة ، كان الدين الاسلامي نقطع انطلاقتهم في دعواتهم للإصلاح والتطوير ، حتي أن من انبهر منهم بحضارة الغرب ، لم يثنأ أن يبدي اعجابه بالعلمانية ، وراح يبحث في التراث الاسلامي عن بديل للأفكار الجديدة على نحو ماسنري . ومع ذلك يمكن القول بأن محاولات حكام مصر تحديث مجتمعها وتطويره ، بدءا بمحمد علي ، لم يكن يتم على أساس علماني ، وان كانت عملية التحديث في حد ذاتها قد حملت الى مصر أفكارا لها موقف مغاير من الدين في صلته بالمجتمع والدولة جعل البعض يحكم عليها بالعلمانية .

٢ — الاتجاه التوفيقي :

واذا راجعنا كتابات المفكرين المصريين ومآطرحوه من رؤى تتعلق بتحديث المجتمع وتطويره ، وكانت هذه المسألة قضية أساسية بالنسبة لهم ، فان ذلك يقودنا بالضرورة الى تحديد موقفهم من الدين ، باعتباره يشكل الأصل في علاقته بكل من المجتمع والدولة على اعتبار أن التحديث سوف يتناول التعامل مع العلم الحديث ، كما سيحدد موقفا جديدا لعلاقة الدولة في نظامها السياسي بالدين . ومن المسلم به أنه حتى مطلع القرن العشرين كان كل المثقفين المصريين يتلقون تعليما دينيا ، وتمثل الثقافة العربية والاسلامية أسس تفكيرهم ، كما كانت تحدد اطاره .

فهذا هو رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ — ١٨٧٣) تعلم في الأزهر ويتخذ

موقفا دينيا من الحياة ، وعندما سافر الى فرنسا عام ١٨٢٦ ودرس المجتمع الأوربي ، نظمه وثقافته ، انعكس موقفه الديني على نظريته للمجتمع ، فطالب بالاعتقاد من نظم الغرب مع التوفيق بينها وبين الاسلام ، ولكنه يسقط ما يخالف الدين أو يتناقض معه ، وكان ايمانه بالعقل مستخدما من ايمانه بالله ، على اعتبار أن الله هو الذي وهب للانسان ذلك العقل ، ومن ثم كان يرى إطلاق قدرات العقل للتحليل والتقويم والتركيب في العلوم النظرية والتطبيقية ، ولكن اذا تعارضت حقائق العلم التي يتوصل اليها العقل ، مع حقائق الدين ، اعتبر هذه الحقائق الأخيرة هي المطلقة ، ومن ثم كان يحسم الخلاف لصالح الدين . الأمر الذي قد يدفعه أحيانا لتفسير حقائق العلم تفسيراً ميتافيزيقياً . فالحقيقة الدينية عنده هي المطلقة . فكان المثل الأعلى عنده أن يأخذ المسلم بعلوم الغرب ليطور دينه على أن يحتفظ بسلامه ، الذي يهديه الى الصواب والخطأ كما ورد بالشرع — وعلى حد تعبيره « فالدين أساس المملكة ، ولا قوام لها الا به » (٦) . وهكذا انتصر أبو الفكر المصري الحديث للدين ولم يؤمن بالعلمانية في علاقة الدولة بالدين ، أو بقيام الدولة على أساس علماني ، وإن كان قد تبني العقلانية في مجال العلم طالما لا تتعارض مع الدين ، ومن ثم لم ير تعارضا بين الحضارة الغربية والاسلام .

ومهدت أفكار الطهطاوي الطريق لظهور أفكار جديدة تتعلق بموقف الدين الاسلامي من الحضارة الحديثة ، بحيث تأصلت وتعمقت لتصبح تياراً متميزاً في الفكر المصري حين شغلت قضية البعث الاسلامي ، وتحديث المجتمع المصري ، الجيل التالي ، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فكانت نقطة الانطلاق لجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ — ١٨٩٧) الذي امتازت نظريته بالتسامح مع من مالوا الى تبني أساليب الحضارة الحديثة ، فكان يؤمن بأن الاسلام لم يكن ضد العلم . ذلك

(٦) رفاة الطهطاوي : المرشد الأمين ، ص ١٠٨ .

أن أصول الاسلام ليست قاصرة على شئون الروح وانما جاءت وافية للمعاملات وتنظيم الحياة في المجتمع وتحديد سلطاته كما ورد بمجلة « العروة الوثقى » فالاسلام عنده دين ودولة وليس ثمة انفصال بينهما، فلم يخرج بذلك عن الفكر السياسي التقليدي في الاسلام، ولم يكن الأفغاني ملحدًا، كما وصفه بعض خصومه، وانما كان أقرب في فهمه للدين الى عقلانية الفلاسفة الأوروبيين الماديين في القرن الثامن عشر، ذلك انه يعتقد بضرورة الألوهية لسعادة الانسان، كما يرى في الدين مؤسسة قادرة على زجر الانسان الى جانب تنظيمه للعلاقات المادية بين الناس. وقد تميزت دعوة الأفغاني بالترويج لفكرة بعث ماضي الاسلام المجيد في ظل رابطة تجمع الشعوب الاسلامية، لمقاومة الضغط الأوربي، وليس لمجرد قيام الدولة على أساس ديني (٧).

وباسهامات محمد عبده (١٨٤٨ - ١٩٠٥) تلميذ الأفغاني، تتخذ قضية الاصلاح الاسلامي أبعادا أرحب وأعمق، فكانت من أهم غاياته بيان أن جوهر الاسلام لا يتناقض مع الحضارة الحديثة، فليس ثمة تناقض بين الدين والعلم، وان اصلاح المجتمع الاسلامي عن طريق الدين، أسهل وأصح، مع الاحتكام للعقل ومقياس المصلحة والاجتهاد. لقد كانت إحدى غايات محمد عبده التوفيق بين الاسلام والعلم الحديث، تنقية الاسلام أولا مما شابه خلال عصور الضعف، واعادة النظر في كل مايتصل بالمذاهب الاسلامية في ضوء العلم الحديث، كما أن اجتهاداته في رسائله وفتاويه ومقالاته، بل ودعوته لاقامة جامعة عصرية، ذات طابع دنيوي، ومحاولاته الجادة اصلاح الأزهر ونظامه التعليمي، وكذلك اصلاح نظم القضاء الشرعي، تصب كلها في نهر التجديد العصري، على أساس رؤية توفيقية في مجال الاصلاح الديني (٨) لقد تجاوز محمد

(٧) مجيد خوري : الاتجاهات السياسية ص ٧٠ - ٧١ ، غالى شكرى النهضة والسقوط ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٨) غالى شكرى : النهضة والسقوط ص ١٩٧ - ٢٠١ ، محمود اسماعيل : مقالات في الفكر والتاريخ ص ٢٨ ، أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد الاسلامي ص ٦٢ .

عبدہ مفہوم الطہطاوی ، الذی کان قد حسم المسأله لصالح الدین فكان
أكثر واقعية حين حاول اثبات أن الإصلاح والمذنیة لا یتمان الا بالاحتکام
الى الاسلام ذاته ، الذی هو مرادف للتمدن ، فنظر الى القضیة من
« داخل » الدین الذی کان نقطة انطلاقه ، لا من « خارجه » كما فعل
الطہطاوی •

أما فیما یتعلق بعلاقة الدین بالدولة والسلطة ، فقد اتضح موقف
محمد عبدہ خلال محاورتیہ الشهیرتی مع کل من هانوتو (١٩٠٠) وفرح
أنطون (١٩٠٢) حیث استبان خلالهما ایمانه بأن لا سلطة فی الاسلام
سوى سلطة الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر وعلى حد تعبیره « فلیس
فی الاسلام ما یسمى عند قوم بالسلطة الدینیة بوجه من الوجوه » كما
أنه لیس فیہ سلطة ثیوقراطیة یتلقى فیها الحاکم الشریعة ویختص
بالتشريع وقد ذکر أن المؤسسات ذات الطابع الدینی كدار القضاء والافتاء
وهیئة العلماء ، أو شیخ الاسلام ، لیس لها سلطات دینیة تتعلق بالعقائد ،
وانما هی سلطات مدنیة قررھا التشريع الاسلامی • ولعل هذا وراء
تفسیر بعض نقاد محمد عبدہ لآرائه هذه بأنها تمثل موقفا « علمانیاً »
ضد الثیوقراطیة ، وأن آراءه مع ذلك لم تتجح فی اصفاء الصبغة
الاسلامیة على التقليد اللبرالى القائل بالفصل بین الدین والدولة (٩) •
والواقع أنها لیست كذلك اذا أخذنا فی اعتبارنا أنه کان یتحاور مع
مفکرین مسیحیین ، واذا مانظرنا الیها من زاویة تأکیده على أنه لیس
ثمة حاجة الى العلمانیة ، كما فی المجتمعات الأوربیة ذلك ان المجتمع
الاسلامی لیست فیہ أصلا سلطتان ، دینیة وزمنیة ، بینهما صراع ، ومن
ثم فان آراء محمد عبدہ لاتبلور موقفا علمانیاً بقدر ماتنفی ضرورة الأخذ
بالتقليد العلمانی الغربی وبالتالي لم یکن بحاجة الى اصفاء صبغة
اسلامیة على التقليد الغربی القائل بفصل الدین عن الدولة •

(٩) غالى شکری : المرجع السابق ص ١٩٧ ، أحمد عبد الرحیم
مصطفى : المرجع السابق ص ٦٣ - ٦٤ •

وربما كانت أهمية أفكار محمد عبده وهى تقرب بين الإسلام والمدنية الحديثة ، أنها ستفتح الباب للاجتهادات ، التى ستجعل من الصعب التمييز بين مايتفق مع الإسلام ومايخالفه ، مما يفسر كيف أنه وهو يحاول أن يقيم جداراً ضد العلمانية ، فاذا بفريق من أنصاره وتلاميذه يعتبرونه جسراً يعبرون عليه بأفكار ذات طابع علمانى وداعين لابتعاد الدين عن مجال التطور الاجتماعى .

٣ - العلمانيون المسلمون :

انطلق هذا الفريق من تلاميذ محمد عبده من العصرين اللبراليين ، بأفكارهم المتعلقة بالدين والمجتمع ، محاولين الى أن يصلوا بأفكار الشيخ الى ما اعتقدوا أنها نهاياتها المنطقية ، داعين الى الحد من تدخل الدين فى أنظمة المجتمع وقوانينه ، وقد اصطلح بغض من الكتاب على تسمية هذا الفريق بأنهم أصحاب الاتجاه « العلمانى - الاسلامى » أو « العلمانيون المسلمون »^(١٠) رغم ما فى هذا الاصطلاح من عدم دقة . ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) وأحمد فتحي زغلول (١٨٦٣ - ١٩١٤) ، وأحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) ممن عاصروا أستاذهم ، ثم الجيل التالى الذى برز خلال العشرينات من هذا القرن وفى مقدمته الدكتور محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) وعلى عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) والدكتور طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) .

بينما ظهر الفريق الآخر من تلاميذ محمد عبده ممن يتمسكون بالأصولية الاسلامية ويفسرون أفكاره فى إطارها ، وقد عبرت عن أفكاره

(١٠) خدورى : المرجع السابق ص ٧٨ ، هشام شرابى : المثقفون العرب ص ٣١ ويقصد شرابى بهم المسلمين غير المندمجين مباشرة فى حركة البعث الاسلامى ، تمييزاً لهم عن أولئك المندمجين فى الحركة أى العلماء المصلحين .

مدرسة مجلة المنار (١٨٩٧ - ١٩٣٦) وعلى رأسه كان محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) ، وظهرت أفكاره مهيمنة في الحركات الدينية التي نشأت خلال العشرينات كالثبتان المسلمين (١٩٣٧) والاخوان المسلمون (١٩٢٨) وعلى رأسها زعيمها ومؤسسها الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) وكان بروز هذه الجماعات وتشددتها رد فعل لمواجهة أنصار الاتجاه العصري اللبرالي ، بقدر ما كانوا اتجاها قائما بذاته يفسر أفكار محمد عبده من زاوية مغايرة تماما ، تفهم البحث الاسلامي على أنه عودة للأصول وتمسكا بالنصوص الدينية وحدها .

١ - ويعد قاسم أمين أبرز دعاة الاتجاه العصري ، وقد انطلق من الأرضية المألوفة لجيله ، بثقافته الاسلامية والتي دعمها بدراسته الأوربية . فمع تأكيده لايمانه بالدين ، يؤكد أيضا اقتناعه بقانون داروين عن التزاخم وبقاء الأصح في تفسير النشوء والارتقاء ، فأعلن أن بقاء المجتمع وتطوره لايعتمدان على الأخلاق أو الدين ، بقدر مايعتمدان على أهليته للمشاركة في الصراع ^(١١) . ويؤكد قاسم ايمانه بالعقل ، فيذكر في معرض حديثه عن المدنية الاسلامية أن عامل الدين لم يكن وحده المؤثر في وجود الحالة الاجتماعية ، ويقوده ذلك الى الدعوة الى الحرية ، وحرية الرأي والنقد بشكل خاص ، فذكر أن الانسان في البلاد الحرة قد يجاهر بأن لا وطن له ، ويكفر بالله ورسوله ، ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم . . يقول ويكتب ماشاء ولايفكر أحد في أن ينقص شيئا من احترامه لشخصه متى كان قوله صادرا عن نية حسنة واعتقاد صحيح . لقد كان قاسم يرى أن الايمان مسألة شعور صرف وأنه ليس مسألة عقلية أو عملية ، وتسائل : لم يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير وأنه يلزمه أن يحافظ عليها الى الأبد ؟ ^(١٢) .

(١١) قاسم أمين : تحرير المرأة ص ١١٨ ، شرابي : المرجع السابق ص ١٠١ .

(١٢) قاسم أمين : تحرير المرأة ص ٣١ .

أما بالنسبة لعلاقة الدين بالسلطة السياسية فقد أكدت كتاباته على الحقيقة القائلة بأنه لا سلطة روحية في الإسلام ، أما السلطة السياسية التي يمارسها الخلفاء فهي تمارس فقط باسم الدين ، ومن ثم أنكر وجود نظام سياسى في الإسلام وذكر أن شكل الحكومة كان عبارة عن خليفة غير مقيد ، ذلك أنه لم يكن فى النظام ما يردده إلى أصول الشريعة ، وأنه إذا قيل أن هذا الخليفة يبايعه أفراد الأمة الإسلامية ومن ثم فإن سلطته مستمدة من هذه الأمة ، فنحن لانكر هذا ولكن هذه السلطة لا تتمتع بها الأمة سوى بضع دقائق وهى سلطة لفظية ذلك أن الخليفة هو وحده صاحب الأمر^(١٣) . وهكذا انتقد قاسم نظام الخلافة فى الإسلام مبتعدا تدريجيا عن أفكار محمد عبده ، يؤكد ذلك أيضا أنه كتب فى كتابه أقامها محمد عبده بين الإسلام والمدنية ، ومع احترامه للإسلام بشكل الأخير « المرأة الجديدة » (١٩٠٠) عن الاستناد إلى القرآن والسنة ، مستمدا شواهد من العلوم والأفكار الغربية ، وقد ذكر فى مقدمة هذا الكتاب أن العلم هو الأساس الشرعى الوحيد للحقيقة وأن المنفعة هى المحك الوحيد للقيمة . لقد أوضح قاسم أن تمدن المجتمع يتوقف على عدة عوامل ليس الدين الا واحدا منها ، فقطع قاسم بذلك الصلة التى أقامها محمد عبده بين الإسلام والمدنية ، ومع احترامه للإسلام بشكل عام الا أنه أعطى المدنية الحق فى أن تبني قواعدها الخاصة لتعمل على ضوئها ، لقد كان يرى أنه اذا كان الإسلام هو الدين الحقيقى ، فان هذا لايعنى بالضرورة أن المدنية الإسلامية هى المدنية الفضلى . وقد رأى مفسرو آراء قاسم أن أفكاره هذه لقيت قبولا بسبب لهجته المعتدلة وحججه البليغة فى أوساط الاصلاحيين والعلمانيين على حد سواء ولأنه لم يغترب عن محيطه الإسلامى ، فقد أثبت امكانية التعايش بين الفرعة الاصلاحية والنزعة العلمانية فى الإسلام^(١٤) .

(١٣) قاسم أمين : المرأة الجديدة ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(١٤) هشام شرابى : المثقفون العرب ص ١٠٢ - ١٠٣ .

ويقف أحمد فتحي زغلول نفس الموقف تقريبا من العلم والدين ، وهو من أنصار محمد عبده وأصدقائه ، وكان قد أوفد لدراسة القانون فى أوروبا ، وربما كانت أعظم اسهاماته هى ماقدمه من ترجمات للفكر السياسى والاجتماعى الأوروبى ، وكان مؤمنا بمذهب بنتام عن المنفعة ، بل لقد ترجم الى العربية كتابه « أصول الشرائع » وقد شغلت قضية تمدن المجتمع المصرى فتحي زغلول ، وكان مؤمنا بحتمية التطور العلمى لتقدم وتمدن المجتمع الاسلامى ، وكان من نتيجة اهتماماته أن ترجم كتاب ديمولان « سر تقدم الانكليز السكسونيين » وكذلك كتاب لوبون « سر تطور الأمم » وقد أسبقترجماته بمقدمات نقدية ذات طابع تطبيقى تناولت قضايا المجتمع المصرى كما نبه خلالها الأذهان الى أن العلوم ليست هى علوم الدين فحسب أو أن المفيد منها ليس هو فقط ما يختص بعلاقة الانسان بربه ، وكان يتساءل : أين منا المؤرخ والنباتى والطبيب والكيميائى والمهندس والطبيعى وعالم الزراعة وغير هؤلاء ؟ (١٥) .

وكثيرا ماتناول اثبات فكرة أن الحقيقة بنت البحث العلمى ، وليست بنت الايمان الساذج بالمسلمات ، وقد انتشرت فى كتاباته الدعوة لتبنى العقلانية . ورغم عدم تعرض فتحي زغلول للدين بشكل مباشر ، مع احترامه له ، الا أن تجاهله ، من حيث صلته بالمجتمع الذى خاض تقريبا فى كل قضاياها ، وتأكيده الدائب والعملى على نقل تراث الفكر اللبرالى الأوروبى الى مصر ، يستشف منه موقفه من الدين ، بالاضافة الى اعجابه الشديد بكتابات صاحب مذهب المنفعة ، وايمانه القاطع بالعقل ، كل هذا مال به نحو أفكاره من طبيعتها تعد من قبيل الاتجاهات العلمانية ، أبعدته عن القواعد الدينية التى انطلق منها هو ورفاقه منذ البداية .

وقد نحى أحمد لطفى السيد نفس المنحى حين لم يعالج قضايا الدين بشكل مباشر ، وقد انصب اهتمامه حول الدعوة القومية المصرية ،

(١٥) ادمون ديمولان : سر تقدم الانكليز السكسونيين ص ٢٦ (مقدمة فتحي زغلول) .

بمفهوم علمانى ، فى مواجهة الرابطة الاسلامية ، التى كان يسميها « الجامعة الاسلامية » ، وكذلك المطالبة بانتهاج المذهب التحررى (اللبرالى) بما يستند اليه من أسس وقيم فلسفية وحضارية ، مما يستشف منه اتجاهه الفكرى بشأن قضية تحديث المجتمع المصرى ، وكان كفتى زغلول يؤمن بمذهب المنفعة ويدعو المصريين الى الأخذ بمنفعة وطنهم ونبذ « أو هام » الجامعة الاسلامية •

وقد تجاوز لطفى «التوفيقية» التى أرساها محمد عبده، وكان اتجاهه حاسما حول أخذ مصر عن الغرب وحضارته ، دون حاجة الى وجود الخلافة ، روحية كانت أو زمنية ، تركية أو عربية ، وكان أساس دعوته الى التحديث الأخذ عن الغرب مباشرة ، بغير توفيق أو تلقيح فاستبعد « الاسلام » كطرف فى معادلة التقدم ، مكتفيا بجانبه الخلقى دون حاجة الى الجانب التشريعى ، وكانت الترجمة السياسية لذلك فى نظره هى نبذ الخلافة العثمانية ، وفصل الدين عن الدولة وقيام حكم دستورى^(١٦) . ومن هنا نادى بهوية وطنية مصرية ، تستند الى تاريخ مصر المتواصل ، الذى لم يكن الحكم الاسلامى فيه سوى مجرد حقبة ، محيلا الدين الذى ضمير الفرد ، وقد مالت به أفكاره هذه نحو العلمانية فى مجال علاقة الدين بالدولة • وان لم يتناول الدين بشكل مباشر ، ذلك أن الدين لم يكن المبدأ المسيطر على تفكيره ، فالدين سواء كان الاسلام أو غيره لايعنيه الا كأحد العوامل المكونة للمجتمع • لقد كان لطفى مقتنعا بأن المجتمع الدينى خير من المجتمع اللادينى ، على الأقل فى مرحلة معينة من التطور ، لكنه لم يكن مقتنعا بأن المجتمع الاسلامى أفضل من المجتمع اللأاسلامى ، وحين بحث عن الأسباب التى يزدهر بها المجتمع الاسلامى

(١٦) محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة ص ١٩ — ٢٠ ،

وكذلك

Wendell, Ch. : The Evolution of Egyptian Notional Image, p. 230.

لم تكن المفاهيم التى أجاب بها عن ذلك هى مفاهيم الفكر الإسلامى ، بل مفاهيم الفكر الأوروبى • بل لقد كان واضحا لدى لطفى السيد أن القومية المصرية هى محور الشخصية الجماعية والولاء الفردى • وأن قيم الحضارة الأوربية العلمانية هى « العقيدة » المطلوبة لتلك الشخصية ، وأن الإسلام والعروبة يمثلان رافدا ضمن الروافد المتعددة للتراث المصرى المتنوع ، الموغل فى القدم ، وأنهما لا يمثلان أكثر من ذلك (١٧) •

(ب) أثمرت أفكار هذا الجيل — جيل قاسم أمين وفتحي زغلول وطفى السيد فى دفع عجلة هذا التيار الفكرى الى الأمام ، بعيدا عن الأرضية الإسلامية التى شكلت وجدانهم وملامح ثقافتهم فى البداية ، وعبرت بهم الجسر الذى أقامه محمد عبده للتوفيقية ، ومع احترامهم لأفكاره ، انطلقوا بقوة دفع ذاتية يبشرون بتراث وفكر الغرب ، ينهلون من ثقافته بغير حدود يترجمون ويلخصون وينشرون ويستخدمون مناهجه ، مقتربين بشكل واضح نحو تبنى أفكار جديدة عن علاقة الدين بالدولة والمجتمع ، هى فى جوهرها من صميم العلمانية وإن ظل دينهم الإسلامى يحظى باحترام خاص •

ومع سنوات الحرب العالمية الأولى ، وبتسرب الضعف الى الكيان الإسلامى الجامع بدأت الحركة القومية المصرية تتخذ طابعا وطنيا محليا ، خاصة بعد أن بدأت دولة الخلافة الإسلامية تسقط صريعة الحضارة الغربية المتفوقة ، فبرزت الأفكار العلمانية عن القومية تتخذ طابعا جديدا ، وجاءت ثورة عام ١٩١٩ الشعبية لتضع أنصار الاتجاهات الإسلامية ، والقومية المصرية معا فى بوتقة حركة وطنية ملتزمة ، وبرزت فى أعقابها أحزاب تعبر عن ولاءات سياسية وطموحات قومية بأسلوب غربى (مثلا حزب الأحرار الدستوريين عام ١٩٢٢) وجاء الغاء الكمالين للخلافة

(١٧) الأنصارى : تحولات الفكر ص ١٢٠ ، لطفى السيد : تأملات ص ٧٢ — ٧٣ •

الإسلامية في تركيا عام ١٩٢٤ ليمد دعاة التغريب والعلمانية بحجة قوية في مواجهة الأصوليين الإسلاميين ، وعلى ذلك شهدت السنوات الأولى من فترة مابين الحربين بروز جيل جديد انحرف بشكل عملي وراء الفكرة القومية ، ومال إلى استبدال ولائه للإسلام بالولاء للقومية الإقليمية بمفهوم علماني ، متأثرا بتجربة تركية الكمالية ، التي ألغت المؤسسات الإسلامية ، كما تأثر البعض الآخر بالأفكار الغربية العلمانية . وهذا الجيل في الواقع يعتبر امتدادا طبيعيا لأنصار الاتجاه العصري اللبرالي من تلاميذ محمد عبده مما يؤكد استمراريته خلال العشرينات وما بعدها ، وإن كان سوف يشهد « تراجعاً » إلى المصالحة التوفيقية التي أرساها محمد عبده ، وسوف يتناول الموضوعات الدينية بروح جديدة .

ومن المهم ملاحظة أن انفساح المجال أمام دعاة هذا الاتجاه ارتبط بتراجع الإسلام السياسي في هذه المرحلة بفعل الضغط الأجنبي على مصر ، حيث توارث قوة الإسلام السياسية وانحصرت على الصعيد الشعبي في جوانبه الدينية ونشاطه الصوفي ، بينما الأقلية المتعلمة والنافذة والمتأثرة بالغرب فكرا وسلوكا ، توالى ضغطها من خلال التأثير الاجتماعي والتربوي في ظل السيطرة المباشرة ، وبتأييد ضمنى منها ، وهكذا ارتبطت ظاهرة التغريب بالضغط الاستعماري ، مما يوضح كيف أن عملية التغريب وما صاحبها من موجات علمية ، لم تكن اختيارا حرا جماعيا ، ولعل هذا يفسر كيف أن ما أن تراخت القبضة الغربية على مصر حتى انقلبت الصورة تماما ، وتقدم الإسلام كقوة عقيدية ، اجتماعية وسياسية (١٨) .

كانت هذه هي الخلفية التي مهدت لظهور أفكار تتعلق بالدين والدولة كتلك التي طرحها القاضي الشرعي على عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦)

(١٨) الأنصاري : المرجع السابق ص ١١٢ - ١١٧ وأنظر هجوم كرومر على الإسلام بكتابه

Modern Egypt, London, 1908.

فى كتابه المهتم « الاسلام وأصول الحكم » علم ١٩٢٥ ليعرض قضية نظام الحكم فى الاسلام بأسلوب جعله يميل للاخف بالعلمانية وليجمل بالوضحة التى صحبت الكتاب ، قضية العلمانية وطروحة على نطاق واسع ، حيث برزت الى باحة الفكر مشكلة العلاقة بين السلطتين الدينية المدنية من جديد . وتقوم دراسته على عبد الرازق على فرضية أساسية مؤداها أن الخلافة ليست نظاما اسلاميا ، ومن هنا فهى ليست ضرورية ، لأنها كانه مصدر انقسام بين المسلمين ، وأنهم الضرورى أن تتخذ السلطة فى الاسلام شكل الخلافة ، وقد ذكر كذلك أن التشريع الاسلامى للمعامل المدنية لم يدع الى الجمع بين السلطات الدينية والمدنية ، ولذلك فلا بأس من أن تناط جميع الشؤون المدنية بعد زوال الخلافة بسلطة مدنية علمانية ، ومن ثم تعدل جميع القوانين ، عدا الدينية الصرفة ، لتناسب الظروف القائمة . ومن هنا اتهم على عبد الرازق بالاحاد ، رغم أنه كان مصرا على اسلامه وتقديسه لنبي الاسلام ، وربما يعد صحيحا أن خطورة هذه الآراء تكمن فى أن صاحبها استند الى حجج ومبررات دينية شرعية ، مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الاسلامى لتبرير أفكار انتصرت العلمانية لها ، وضمن إطار الفكر الدينى ذاته ، ومن داخله ، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المناهية للدين (١٩) .

وقد وجدت أفكار على عبد الرازق فى صحيفة « السياسة » ورئيس تحريرها الدكتور محمد حسين هيك (١٨٨٨ — ١٩٥٦) تأييدا ودفاعا ، دفاعا عن حرية الفكر وتجديده وكان هيك قد نشأ نشأة دينية ثم درس الاقتصاد السياسى فى باريس حيث تفتحت أمام آفاقه نوافذ ثقافية أوروبية ، تغلغت الى عناصر ثقافية بأفكار لبرالية ، زلزلت قناعاته مذكراته عن يومياته فى باريس ، تأثر فيها كثيرا بأفكار « رينان » ، وان ظل إيمانه الفطرى بالله ورسوله قائما ، وشهدت الفترة التالية مساهمته فى موجة التغريب بشكل واسع فوضع كتابا عن « روسو » عام ١٩٢٣ .

(١٩) المرجع السابق ص — ص ٢١ — ٢٢ .

شرح فيه فكرته عن الدين الطبيعي ، ودراسات عن « أناتول فرانس » عام ١٩٢٤ ، وقدم شروحا وتلخيصات لفلسفة « كونت » عام ١٩٢٦ ولم يكن هيك يمتلك الجرأة فى التعبير عن أفكاره ، كما فعل على عبد الرزاق ، فألبس أفكاره الدعوة الى حرية الفكر والدفاع عنها ، وحاول نفى فكرة أن هناك علاقة بين التجديد والالحاد ورغم أنه لم يترك أثرا فكريا أحدث دويا كبيرا فى هذا المجال ، إلا أنه خلق « مناخا » فى صحيفة السياسة كان أشبه بذلك الذى خلقه لطفى السيد فى صحيفة « الجريدة » (١٩٠٧ - ١٩١٥) قبل أن يعود هيك ثانية ليخضع قناعاته بالفكر الغربى الى موقف عقلانى حذر يجعله يتخذ موقفا « انتقائيا » خلال الثلاثينات كما سوف نرم .

وفى عام ١٩٢٦ كتب اسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢) فى مجلة المقتطف يدعو لاحلال العقلية العلمية الأوروبية محل العقلية الغيبية التى تميزت بها الحضارة الاسلامية ، دون تغريب أو توفيق ، وكان مظهر قطبا فى جماعة العصور التى كانت تصدر مجلة بهذا الاسم ، بدأ دراسته فى انجلترا وتأثر بخاله لطفى السيد واستوحى ايمانه بالفكر الحر ، وان كان اهتمامه قد انجذب أكثر الى حلقة يعقوب صروف ، ثم أصدر عام ١٩١٩ ترجمة عربية لكتاب داروين « أصل الأنواع » وحين أصدر مجلة العصور (١٩٢٧ - ١٩٣٠) وأشعل على صفحاتها ثورة فكرية ، تناول خلالها المسائل الدينية ، وتعرض لرجال الفكر السلفى والتوفيقى بالهجوم ، وتناول المعتقدات الدينية بجرأة غير معهودة ففى مقال له عن علاقة الانسان بالله ذكر أن من المفاهيم الخاطئة لدى الانسان اعتقاده أن الله خلقه على صورته وأن الحقيقة أن الانسان هو الذى تصور الله بطريقة تعكس صورته هو . . وذكر مرة أن الشك يحرك الانسان بقدر مايحركه الايمان ، ودحض الأسس التى استند اليها عباس العقاد فى تفسيره الايمان بالله (٢٠) وربما كان وراء أفكار مظهر هذه أنه استقى أولا من

(٢٠) خدورى : الاتجاهات السياسية ص ٢٣٥ - ٢٤٠ ، اسماعيل مظهر : رسالة الفكر الحر ج ١ ص ٣ - ١٥ .

نبع العلوم الغربية داخل حلقة يعقوب صروف ، الذى أثر كثيرا فى تكوينه بشكل أبعد من أصوله وجذوره الإسلامية .

وفى نفس موجة العشرينات أصدر طه حسين (١٨٨٩ — ١٩٧٣) كتابه « فى الشعر الجاهلى » . علم ١٩٢٦ مطبعا فيه منهج ديكارت للشك فى الشعر الجاهلى والروايات التاريخية بل وأشطر لامكانية استخدام النقد التاريخى لغيره للروايات والنصوص الدينية ، بما فى ذلك القرآن ، مما طرح إمكانية نقده من وجهة نظر البحث العلمى ، ومن هنا جاءت خطورة الكتاب والمنهج الذى استخدمه ، وكان يؤكد فى ذلك الوقت أن التوفيق بين الدين والعلم محال ، وطالب بنسيان العواطف القومية والدينية ورفض اعتبار شواهد الكتب المقدسة حقائق تاريخية صحيحة ، مما اعتبر هجوما مباشرا على الدين ، ومن هنا اتهم بالاحاد والعمالة للمستشرقين للأوربيين . وهما يتعلق بالدين والدولة أكد طه على فكرة عبد الرزاق أن الاسلام دين وليس نظاما سياسيا ، وأن الاسلام ترك للمسلمين حرية اختيار النظم السياسية التى تلائمهم وكذلك حرية تطويرها وقد أعطى حسين انطباعا بأن الاسلام يوحى باقتباس النظم الغربية ، وحاول اثبات أهمية الفصل بين الدين والسياسة وأن الدين ذاته لا يستلزم التوفيق فيها (٢١) .

وفى عام ١٩٣٨ أصدر طه حسين كتابا هاما بعنوان « مستقبل الثقافة فى مصر » أبدى فيه إيمانه الصحيح بمعناها العلمانى ، داعيا الى ربط مصر بتراث البحر المتوسط الثقافى ، والى التعليم المدنى الدنيوى بشكل حاسم ، والى استبدال المؤسسات الدينية بالمؤسسات العلمانية ، وشن حملة واسعة على رجال الأزهر الذين لا يفهمون القومية بمعناها العلمانى الغربى . لقد تأثر طه حسين بنظرة « كونت » الوضعية ، التى رأت أن النظرة الدينية الى الوجود تشكل مرحلة من مراحل تطوره

(٢١) سابيارد : الرجالون العرب صص ٣٥٤ — ٣٥٥ والاقتباسات من كتب طه حسين : من يعيد — من لغو الصيف — نقد واصلاح .

وعليه اعتبر سيطرة العاطفة على الفكر العلمي من بقايا العصور الوسطى .. وان كان طه قد عاد فيما بعد للتوفيق بين إيمانه بالإسلام وإيمانه بالبحث العلمي الحر ، ليميل الى اثبات أن فى الاسلام عقلانية العلم ، منعظا بأفكاره العلمانية الى نظرية دينية وجدت فى الاسلام سبيل التطور العلمى ورفضت الاتحاد الذى توصل اليه العقلانية العلمانية افهاما وصاتا الى أقصى غاياتها ، بل لقد ذهب طه لأبعد من ذلك حين تحدث عن معجزات النبى وأظهر عجز العقل عن الاحاطة بها لضعفه وقصورهما أعطى فى النهاية تأكيداً بعودته الى التوفيق بين هويته المصرية الاسلامية التى أودعها فيه تراثه ، وهويته الأوروبية التى اكتسبتها ثقافته .

٤ - الصهوة السلفية والتوفيقية الجديدة :

(أ) لقد أشرنا الى أن مدرسة محمد عبده انقسمت الى فريقين يمثل كل منهما اتجاها متميزا ومختلفا فى النظرة الى الدين وعلاقته بالسياسة والمجتمع ، الفريق الأول من أنصار الاتجاه العصرى اللبواالى الذى مال الى تبني أفكار تدخل فى نطاق العلمانية ، أما الفريق الثانى فأنصاره من دعاة التمسك بالأصولية الاسلامية ، على أسس سلفية . وكان على رأسه فى البداية الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) الذى شغلته كأستاذ محمد عبده قضية اصلاح المجتمع الاسلامى ، ولكنه رفض منذ البداية أسلوب الفريق المتحرر فى فهم أفكار أستاذهم وتفسيرها ذلك أن أنصاره ، فى رأى رشيد رضا ، قد أطلقوا سراح العقل بغير ضوابط ولا الزام ، فى حين أن محمد عبده لم يقصد ذلك ، وعلى ذلك اعتقد رشيد بأنه يفهم أفكار محمد عبده على وجهها الصحيح ، وكان مؤهلا للحكم على ذلك بحكم دراسته المتعمقة والمتكاملة للإسلام ، حتى أنه وجد فيه مايرر أفكاره واتجاهاته بمقدرة خاصة ، مستمدا وحيه من تراث السلف الصالح ، الذين فهموا المعنى الصحيح لمبادئ الاسلام ، كما وردت فى القرآن والسنة ، ومن هنا كان اعتمادة الأساسى ، حيث

رأى ضرورة كبح جماح العقل بزيادة المصادر المأزومة الى حد كبير ، الى جانب إعادة مبدأ الإجماع الذي ارتبط بفترة الخلفاء الراشدين .

أما بالنسبة لمسيرة المجتمع الاسلامي للمدنية الحديثة ، فإنه يقبل الحضارة الأوروبية وإن لم يكن شديد الإعجاب بها ، بالقدر الكافي لاستعادة المجتمع الاسلامي قوته وحيويته ، وعلى ذلك استنتج ضمنا أن هناك مبادئ مشتركة بين الاسلام والمدنية الحديثة ، وأنه لن يتم فهم ذلك الا بالنفاذ الى جوهر الاسلام أولا بفهمه فهمل صحيحا ولذلك أخذ على عاتقه مهمة تفسير الاسلام تفسيراً يناسب ظروف الحياة المعاصرة ، وقدم نتيجة لذلك تفسيراً شاملاً ومفصلاً للقرآن ، عرف باسم مجلة « المنار » . لقد كان رشيد رضا يعتقد بضرورة « احياء » الحضارة الاسلامية لا (استردادها) ومن هنا كان الاسلام قاعدته ومجال حركته منذ البداية وحتى النهاية أما الحضارة الأوروبية فهي « بضاعة » اسلامية — كما قال الأفغانى — نتجت عما تعلمه الأوروبيون من المسلمين في البداية ، ولذا رأى وجوب العودة الى المنبع الأصلي ، الذي ارتوى منه الأوروبيون . وربما كان الفارق الجوهرى بين رشيد رضا وأنصاره من جهة وأنصار الاتجاه العصري اللبرالى من جهة ثانية ، ان المجتمع الاسلامي كان محور تفكيره ونقطة انطلاقه للإصلاح ، بينما الآخرون كانت الحضارة الغربية هي محور تفكيرهم من حيث الاستفادة بها ونقلها الى مجتمعهم .

أما بالنسبة لمسألة الخلافة الاسلامية ، فقد كانت مجلة المنار تدعو منذ سنواتها الأولى الى اقامة مجتمع اسلامي واحد يستظل براية الخلافة العثمانية ، قاعدته مكة وفروعه تنتشر فى كل بلد اسلامي ، ولذا دعا رشيد رضا الى الوحدة والتضامن الاسلاميين ، وكان يرى أن تاريخ الخلافة الطويل ، وانتشار ثقافة مشتركة ، وقرون الاحتكاك والزواج الطويلة ، كل ذلك قد أنشأ أمة دينية مدنية فى آن واحد ، هي الأمة الاسلامية ، والخلافة فى نظره « ضرورة » لا تستطيع الأمة الاسلامية أن تعيش

بدونها» (٣٢) . وقد عبر عن أفكاره هذه عام ١٩٢٣ حين وضع كتابه « الخلافة والامامة العظمى » حيث بسط فيه أفكاره ودافع عنها وهاجم القومية القائمة على الجنس ، باعتبارها تمثل خطرا يهدد الأمة الإسلامية .

وفى أعقاب الحرب العالمية الأولى توالى الأحداث بدءا بتطويع الحركة الوطنية المصرية وقيام الثورة عام ١٩١٩ ، والاحتفاظ الذى تمت به حين لم يتحقق مطلبها فى الاستقلال الكامل ، وما أعقبها من تجربة النظام الوطنى الليبرالى بأحزابه وبرلماناته ، فى ظل التفوذ البريطانى ، وعجز النظام عن حل القضية الوطنية المصرية ، وصراع أحزابه ، مما زاد فى قوة الرفض وليس فقط للتسلط الأوروبى وحده ، وإنما أيضا للتخضعة الأوربية ذاتها ، فانتشر لدى الأوساط السلفية والمحافظة شعور بالغادح بالخطر المهدد للكيان الإسلامى ، ليس فقط فى إطاره السياسى فحسب ، فهذا الإطار قد تم تدميره ، وإنما فى جوهر معتقداته وأسس وجوده . وقد تمثل هذا الشعور فى عنف رد الفعل الذى أثاره صدور كتاب على عبد الرازق وطه حسين (١٩٢٥ - ١٩٢٦) فاشتد عنف التيار الأصولى الإسلامى فى هجومه على الغرب الأوروبى ، بل وعلى دعاة فكره من أنصار الاتجاه الليبرالى منذ العشرينات .

وقد لخص حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) مؤسس جماعة الإخوان المسلمين وزعيمها ، التطور الجديد فى مذكراته قائلا : « اشتهت تيار موجة التحلل فى النفوس وفى الآراء باسم التحرر العقلى ، لقد قامت تركيا بانقلابها الكمالى ، وأعلن مصطفى كمال الغاء الخلافة وفصل الدين عن الدولة ، وتحولت الجامعة المصرية من معهد أهلى الى جامعة حكومية تديرها الدولة ، وكان للبحث العلمى والحياة الجامعية حينذاك فى رؤوس الكثيرين صورة غريبة مضمونها أن الجامعة لن تكون جامعة

(٣٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد ص ٧١ ، خيدورى : المرجع السابق ص ٨١ .

علمانية الا اذا اثارَت على الدين وحاربت التقاليد الاجتماعية المستمدة منه» (٢٣) .

وقد اتخذ رد الفعل الدينى فى البداية شكل جمعيات دينية واجتماعية تبث فى الجيل الجديد روح الأخلاق الدينية وكان الاقبال على تأليف هذه الجمعيات ثوريا وحماسيا فتأسست جمعيات الشبان المسلمين ابتداء من عام ١٩٢٧ ، وكانت طليعة لمثيلاتها من الجمعيات التى لعبت دورا أكثر نشاطا فى الحياة العامة ، وقد عمرت هذه الجمعيات طويلا لأنها ركزت على الأمور الدينية والاجتماعية وحاولت الابتعاد عن النشاط السياسى لكن التيارات الدينية كانت تطمح الى تعبير أقوى من مجرد الانبعاث الدينى فاننتشرت الدعوة الى تركيز الجهود على الارشاد الدينى ونشأت جماعات عديدة كرسَتْ نشاطها للشعائر الدينية والصوفية ومحاربة العادات الاجتماعية المفسدة والأفكار العلمانية ، وكانت أقوى هذه الجماعات وأبعدها أثرا جماعة الاخوان المسلمين التى أسسها الشيخ حسن البنا عام ١٩٢٨ ، والتى رفعت فى البداية شعارات البعث الاسلامى واتخاذ القرآن دستوراً ثم تدرج الشيخ البنا الى اثبات أن الاسلام ينظم شئون الناس ، بما فى ذلك القضايا المعاصرة ، وأنه لا يقتصر على الشئون الدينية فحسب ، وأنه دين شامل لا يترك مجالا لاستعارة أفكار ومؤسسات من مجتمعات أخرى ، وأن الهدف ليس طرح أفكار جديدة بقدر ما هو خلق جيل مسلم جديد قادر على فهم المعنى الحقيقى للاسلام والعمل وفق تعاليمه ، لتحقيق التقدم واستعادة مكانة الاسلام وسطوته ، وهذا بالضرورة سوف يؤدى الى ظهور « أمة اسلامية » جديدة (٢٤) .

أما بخصوص السلطة فى نظر الاخوان ينبغى أن تستمد حسب النظرة الاسلامية السياسية من مصدر الهى وأن على من يتولون أمرها أن

(٢٣) حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية ، ص ٥٣ .

(٢٤) خدورى : المرجع السابق ص ٨٩ .

يبتدشون بوازع الدين وحده وأن السياسة لا يمكن أن تنفصل عن الدين وبالتالي فإن الذين يعتقدون أن لا دخل للإسلام فى السياسة، لا يفهمون المعنى الحقيقى للدين (٢٥) •

وقد فسرت إحدى الدراسات المعاصرة (٢٦) صراحة حركة التسييس للإسلام باعتبارها ظاهرة ممتدة تاريخيا من زاوية أن السياسة لم تنفصل عن الدين أساسا ، وأن الذى حدث لا يبدو أن يكون عودة الفهم الأصلى للإسلام • أى إطلاق قواه الاجتماعية والاقتصادية الكامنة ، والتى ظلت حبسية تحت سيطرة القوى الأوروبية المباشرة ، وفى عهد الحكومات غربية الولاء ، وأنه ما أن تراخت القبضة الأوروبية حتى جاء الإسلام يقدم أنماطه الثقافية والسياسية • وما أن أخذت مكانة الغرب فى التدهور ، حتى انبعثت المثل الدينية ، وتولدت العوامل التى جعلت من الدين قوة سياسية عبرت عنها الجماعات الجديدة •

(ب) تصدعت توفيقية محمد عبده نتيجة الصراع بين أنصار الاتجاه العصرى والعلمانية ، ودعاة الاتجاه الأصولى السلفى ، وبدأ أنصار الاتجاه العصرى والعلمانية ، ودعاة الاتجاه الأصولى السلفى ، وبدأ أنصار الاتجاه الأول ، يراجعون حساباتهم ، ويخضعون قناعاتهم بشأن العلم ومناهجه ونتائج موقف نقدى ، ويخضعون نتائج الحضارة الحديثة لموقف انتقائى ، فكان على عبد الرازق أول من ألقى السلاح ، خاصة وقد أودى بشكل مباشر من جراء كتابه • وكان من جراء ذلك أن انسحب من الحياة الفكرية والثقافية بشكل نهائى ، وباستثناء بعض المقالات التى كان ينشرها بين الحين والآخر فى المناسبات الدينية الإسلامية ، كأنما ليكفر عن كتابه بتأكيد إيمانه ، وباستثناء المحاضرات التى ألقاها فى

(٢٥) المرجع السابق ص ٩١ وراجع مآكبه عن أيولوجية الإخوان ص ٩٩

(٢٦) محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة ص ١١٦ -

المجاعة حول قضية الاجماع عند المسلمين ، لانجد طه أثرا فكريا يستحق
التسمية (٢٧) .

أما الدكتور هيكل فلم يعد في أواخر العشرينات مطمئنا الى سلامة
تفكيره العلمى الوضعى ، وقد كتب سنة ١٩٢٧ مقالات عن المعتقدات
الدينية ، كرر فيها الفكرة القائلة بأن لا خلاف بين العلم والدين ، وركز
على أن القيم الروحية فى حياة الأمم أهم من الأمور المادية وذكر أن
الايمان بالنسبة للحضارة الجديدة سيكون مزيجا من نتائج مايكتشفه
العلم والدين ، بل وكتب عام ١٩٢٩ يبدى تشككه فى قدرة العلم التجريبي
الطلقة على حل الغاز الكون ، وراح يبشر بحضارة شرقية جديدة يتزاج
فيها العلم والايمان ، وهكذا بدأت نزغته الايمانية الجديدة تزعج
اعتقاده اليقيني فى العلم التجريبي ، لتصل به فى النهاية الى نوع من
السلاح الروحي . وفى عام ١٩٣٢ طالب ببعث ماضى مصر والشرق معا
كفره بنقل الغرب بغير انتقاء ، وهاجم الاستعمار الغربى والتبشير
المسيحي واستكمل اتجاهه الجديد حين نشر كتبه الاسلامية : حياة محمد
فى منزل الوحي (١٩٣٥ ، ١٩٣٦) وسلسلة كتبه عن الخلفاء الراشدين ،
بلور خلالها رؤيته الجديدة . مؤكدا على ضرورة بعث تراث الاسلام
الثقافى وماضيه الحضارى بالاستعانة بطرائق البحث العلمى الأوروبى
بنظرة جديدة ، مما كان نقطة بداية لنزعة توفيقية جديدة (٢٨) .

شملت نفس الموجة تقريرا طه حسين ، فكتب على هامش السيرة
عام ١٩٣٣ متخايا عن العقلانية الحاسمة التى تميزت بها العلمانية ، والتى
لونت كتاباته فى العشرينات وربما كانت الحملة التى واجهته عندما
نشر كتابه « فى الشعر الجاهلى » قد جعلته يخفف من غاوائه
فجعل يراجع نفسه ، وازداد ميلا لطرق الموضوعات الدينية ، وكتب
سلسلة كتبه الاسلامية « الفتنة الكبرى — الوعد الحق — الشيخان »

(٢٧) محمد عبارة : الاسلام واصول الحكم لعلى عبد الرازق ص ٤٣ .

(٢٨) احمد زكريا الشلق : حزب الأحرار الدستوريين ص ٤٨٦ —

حتى لقد كان تحوله ماثراً خيرة اعتبرها البعض « ردة دينية » (٢٩) ، إلا أنه من المسلم به أنه خلال هذه المرحلة عاد الى المنبع الاسلامي ، يستمد منه ومن تاريخه قيماً أخلاقية ومبادئ اجتماعية ، وأكد أن المبادئ السياسية والاجتماعية التي يقتبسها المصريون من الغرب ، موجودة في تراثهم الاسلامي ، الذي سبق للغرب اليها (٣٠) .

ولأن اسماعيل مظهر لم تكن اتجاهاته دينية منذ البداية حيث بدأ يرفض الدين وأرسل بالاتجاه العلمي الذي مثله الشوام في مصر ، وبالذات في حلقة يعقوب صروف والمقنطف ، فهو لم « يعراجح » فكرياً ، وانما انتهى دوره فعلاً في موجة التراجيح ، ويمثل حققة عن الكتابة بشكل عام بعد عام ١٩٣٠ ، في حد ذاته لتتصارعاً للعودة للتوفيقية الجديدة ، التي أبطلت حجة المتشيعين للغرب الحضاري واتجاهاته العلمانية بالذات فهو جم مظهر لالحادة ، من المحدثين والمجددين على السواء ، ولم يخرج في كسب أنصار له ، رغم مقدرته وعلمه ، ولذلك اختفى وانسحب الى قريته متعزلاً عن الحياة العامة .

ويمثل ظهور مجلة « الرسالة » عام ١٩٣٣ لأحمد حسن الزيلعي (١٨٨٥ - ١٩٦٨) أصدق تعبيراً عن التيار التوفيقى المستجد ، حيث صدرت المجلة لتكون جلمعة بين روح الشرق وحضارة الغرب ، وكلتاهما استجابة لطبيعة المرحلة ، ولتعبير عن الحاجة الماسة لظهور نموذج تربوي متوازن ومتكامل من رجال الثقافة ، يتجاوز الثنائية التي وقعت بفعل الانشطار الاجتماعي والفكري بين التغريب والسلفية ، ولتكون الرسالة مجالاً لأقلام رجال جمعوا بين الثقافة الدينية الاسلامية العميقة ، وبين الثقافة الأوروبية العلمية الدقيقة .

تواكبت التطورات مع تزايد الدعوة لاصلاح الأزهر ، تلك المؤسسة

(٢٩) سبأ يازد : الرجالون العرب ص ٤٤٠ - ٤٤٣ .

(٣٠) أنظر كتاب طه حسين : الوان على سبيل المثال .

الدينية التعليمية المصرية ، وكانت دعوة الإصلاح تتناول من زاوية عضوية ، وهذا أمر له مغزاه ، فمن المسلم به أن الأزهر لم يكن يمثل سلطة دينية عليا أو مركزيا في مصر ومن ثم لم يكن يوسعه أن يفرض برنامج الإصلاح على المؤسسات الدينية الأخرى والزامها باتباعها بل إن إصلاح الأزهر ذاته لم يكن مسألة سهلة ، رغم أحداث بعض التغييرات في بنيته وأسلوبه التربوي ، وكانت هذه الإصلاحات قد بدأت منذ عهد محمد عبده ، الذي قدم أول خطة للإصلاح والتحديث ، واستمرت الدعوة قائمة حتى عهد الشيخ محمود شلتوت (توفي ١٩٦٤) الذي أضيف إلى المناهج الدينية مناهج معاصرة شملت فروع الطب والعلوم الطبيعية واللغات الحديثة . وقد تم على يدي شلتوت تحول الأزهر إلى « جامعة » (في يونيو ١٩٦١) ذات طابع عصري ، وتجاوزت فيها علوم الدين واللغة مع العلوم التقنية والطبيعية وإن كان هذا الاتجاه قد لقي معارضة المحافظين ، ممن رثوا في ذلك تنفيذا لاتجاهات عقلانية لا تناسب ودور هذه المؤسسة التعليمية الدينية ، وعلى اعتبار أن مؤسسات التعليم المهني تتولى هذه المهمة ، وكان هؤلاء يرون حصر المجال التعليمي للأزهر في علوم الدين وفروعها . وفي الواقع فإن هذا التطوير العصري للأزهر في علوم الدين وفروعها . وفي الواقع فإن هذا التطوير العصري للأزهر لا يعد في حد ذاته « علمنة » له ، بقدر ما هو إثبات إمكانية وأهمية تطوير العلم والدين ، والتأكيد على فكرة أن الإسلام لا يتعارض مع العلوم الحديثة ، وأن المهمة الخلقية للأزهر إيجاد المسام المستير بعلوم العصر ليساهم في منجزاته الحضارية .

ومع استمرار تيلر التراجع والعودة للاصول الإسلامية بسروح عصرية ، لدى من مالوا من قبل إلى اتجاهات أقرب إلى العلمانية ، انتشرت خلال المؤسسات الدينية وفي أطارها حركة تحديث تنظر إلى الدين نظرة عقلانية ذات طابع إصلاح ديني ، لم تبلغ مبلغ الدور الذي لعبه لوثر في الكنيسة الكاثوليكية ، ذلك أن أصحابها بنوا منهاجا إصلاحيا تدرجيا هادئا وفي خضم التيار الجديد ظهرت كتابات الشيخ

مصطفى عبد للزاري (١٩٨٧ - ١٩٩٧) الذي كان تلميذاً لمحمد عبده
ودرس الفلسفة في فرنسا، وأبرز جهته الغرب وضرورة اللحاق
بها، وحيث لا غنى عن الاتحاد بهما. وظهرت كتابات مصطفى عن الإسلام
باعتباره نظاماً دينياً عقائلياً تقدمياً، واعتبر مجدداً كبيراً لكتابه الهامين
«الفلسفة الإسلامية والفقه الإسلامي»، ثم «في الدين الإسلامي».
حيث دفع عائلته بتأثير من الفرقة العقائدية الفرنسية بمبعضات مختلفا
عبده خطوة إلى الأمام وترك على دور العمل في تطوير الدين الإسلامي،
وباعتباره مصدرًا من مصادر القانون الإسلامي من طريق الاجتهاد.
ومن مقله الأعلام أبيض بزر خالد محمد خالد، ليقدم أفكارا
متطورة يكتبه التي أغرت حدود فعل مؤثرة حين تطورت وهي في الدين في
خدمة الشعب (١٩٤٨) «نحن هنا فليلاً» «العلماء الذين لا يعلمون» (١٩٥٠)
هاجم فيها المؤسسات الدينية والاجتماعية القائمة وأصل رحمة شمسوا
على رجال الدين الفلاسديين، وكانت نقطة انطلاقه إلى التمسك بأصول
الايان وجوهه المألوف في معبراً عن كراهية الملكية وداعية لاقضاء رجال
الدين عن ميادين الحياة العامة، ليظهر الناس على الجلالهم للدين. وقد
نجا خالد بأفكاره منحنى الثعراكية هاجم فيه ما اعتبر متمسكاً «بالقناعة
القدسية، والفقر المصوب واشتراكية الصداقات» حيث يستغل ليمان
الناس الحقيقيين، وكان له دوراً في إنشاء «الجماعة الإسلامية»
وبشكل عام كان محور كتاباته خلال هذه المرحلة يدور حول السلطة
الدينية والخلق الديني، وكان يؤكد على أن هناك شرطان يجب تحقيقهما
ليحافظ الدين على سلطانه في قلوب البشر: أولهما تفاعل المستمر مع
حاجات المجتمع، وثانيهما احتفاظه بخصائصه الذاتية وأهدافه التي
من أجلها شرعه الله، وهي إسعاد الناس في نطاق المساواة. وقد ركزت
كتاباته خالد كذلك على وجوب فصل السلطات الدينية عن السلطة
الدنية، لأن الإسلام يدعو إلى الحب وتمجيد الله والتوحيد بين البشر،
وهذه هي أغراض الدين الأساسية وقد تناول: وأتى أساس لهذه

الأغراض بالدولة ؟ الا أنه كان يرى أن يمثل الفقهاء فى المجلس الوطنى
والبرلمانية ، ليقدموا المشورة للسلطات المدنية فى أمور الدين والعقيدة .

ويمثل ظهور محمد أحمد خلف الله أضافه جديدة لهذا التيار ، وقد
تخرج من كلية الآداب عام ١٩٣٩ ثم قدم رساله لنيل درجة الدكتوراه
عام ١٩٤٩ عن الفن القصصى فى القرآن الكريم ، فارت زوبعه فى حينها
لبنيتها اتجاهات لم تكن مألوفة فى تأويل قصص القرآن ، ثم لم يلبث
أن قدم دراسات جديدة عن « القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة » انتهى
فيها الى تقرير أن الشريعة الإسلامية لا تعارض أبدا قيام دولة ذات
مؤسسات عصرية ، كما ورد خلال دراسات تأليه له عن « القرآن والدولة »
وكذلك « العروبة والإسلام » أفكار على عبد الرزاق حول عدم وجود
نص قرآنى قطعى الدلالة عن الخلافة ، وإن كان مأجاء من أحاديث تروى
على لسان النبي فى شأن وضع من أوضاع الخلافة ، وإن كان مأجاء من
أحاديث تروى على لسان النبي فى شأن وضع من أوضاع الخلافة هى
مكذوبة وليست صحيحة ، كما لم يرد نص يطلب الناس بصيغة معينة فى
تخليم الدول ، وقد أضاف يشكك حاسم أن التقاليد السياسية التى
تركها الرسول كالبعية والشورى ورأى أولى الأمر فى المسائل الدنيوية ،
أنما تدخل فى بناء الدولة العلمانية ولا تتعارض معها . كما ردد خلف الله
أفكارا حول محاربة القرآن لسلطة رجال الدين (الأحرار والرهبان وغيرهم)
وذكر أن الشريعة الإسلامية جعلت قيام الدولة وتنظيمها من مسؤوليات
البشر ، مما يتطلب قيامه على أسس علمية وعصرية وفى معرض دفاعه عن
العروبة ، ذكر أنها هى الأصل وأن الإسلام هو الفرع وأن التجربة
الإسلامية عربية قبل كل شيء . وقد أضاف خلف الله أن الإسلام باعتباره
ديانة عالمية لم ينص وحى الإلهى أن عالميته تستلزم أن يكون العالم كله
وحدة سياسية ، استنادا الى أن تحقيق العالمية الدينية لا يستلزم
الوحدة السياسية ، فالدين ليس هو الرابطة القومية التى هى أساس
قيام الدولة القومية .

من خلال العرض السابق ينبغي أن نكون قد لاحظنا أن انتقال الأفكار والمؤثرات الثقافية الأوروبية ، ومنها ما يتصل بالعلمانية إلى المجتمع المصري ، منذ بدأت محاولات تحديثه وتمدينه على أسس أوروبية وغربية منذ مطلع القرن التاسع عشر ، وهذا يسجل ارتباط انتقال الأفكار العلمانية لمصر بعملية تغريبها ، مدا وجزرا . فالعلمانية بغير جدال واحدة من القضايا الأساسية للفكر السياسي والاجتماعي الأوروبي ، ولم تكن وليدة مجتمع شرقي اسلامي شأن مصر التي يمثل الفكر السياسي الاسلامي ، الذي يعتبر الخلافة الاسلامية انما هي لخلافة النبوة في حراسة الدين ولسياسة الدنيا ، أساس بنائها الخلقي والفكري ، والتي يلعب الدين في حياة شعبها اليومية دورا بارزا . وجن انشغل المثقفون والمفكرون المصريون بقضية تحديث مجتمعهم وتمدينه ، لم يكن يوسعهم تجاهل الحضارة الأوروبية الحديثة ، بل ظهرت لديهم قناعة مؤداها أنه لا يمكن مواجهة الغرب الا بفهم — ان لم تبني ، أفكاره وأساليب حضارته ، ومن منطق التعامل مع هذه الحضارة ، وعلى ضوء الخصوصية المميزة لمجتمع شرقي مسلم ، كان لا بد من الوصول إلى نقطة التقاء أو توفيق ، مثلها محمد عبده ومدرسته . . وفي خضم انتقال الأفكار الأوروبية إلى مصر خلال عمليات التعامل أو التوفيق ، انتقلت إلى مصر أفكار تتعلق بالدين وعلاقته بالدولة ونظمها السياسية وقوميتها وعلاقته بالمجتمع والعلم ومنجزاته وكانت هذه إحدى اسهامات العلمانية .

وينبغي أن نشير إلى أن تتبع هذه الأفكار خلال معالجات المفكرين المصريين كما وردت في تراثهم وأدبياتهم ، لا يجعلنا نحكم بشكل عام ، على نقل منجزات الحضارة الأوروبية التقنية ومحاولات استزراعها في مصر ، بأنها عمليات « علمنة » للمجتمع المصري رغم أنها مست بشكل مؤثر المؤسسات الاجتماعية ذات الطابع الديني التقليدي كالقضاء والأوقاف والأزهر ومؤسسات التعليم الديني ، كما أن قبول بعض الأفكار

العلمانية لدى قطاع من المفكرين لا يعنى بالضرورة علمنة المجتمع المصرى
 أيضا ، بل يعنى فقط انهم لا يرون في الدين حكمة ، بل يرون فيه
 وبحكم أن المجتمع المصرى له طبيعة ثقافية ودينية ، مستمدة من
 تراث عربى اسلامى ، يختلف بحكم طبيعته عن المجتمع الأوروبى ، فإن
 المفكرين المصريين قد « اختاروا » من العلمانية الأوروبية جانبها المعتدل
 حيال الدين ، والذى يكتفى بالمطالبة بتجديد دوره فى مجالات تنظيم
 الدولة والمجتمع ، دون مهاجمة ، ودون دعوات الحادية لا دينية ، ومن
 ثم بقى الدين محترما فى ~~مجالات~~ ^{مجال} التحديد دوره فى السياسة
 والمجتمع من المفكرين المصريين . وربما كان هذا وراء عصر هؤلاء اهتمامهم
 على فكرتين أساسيتين من الأفكار العلمانية وهما علاقة الاسلام
 بالحضارة العلمية والعقلية الحديثة ، ثم علاقتها بتنظيم الدولة سياسيا
 وقوميا ، وكان المجتمع المصرى الاسلامى نقطة البداية ^{للمجال} الاهتمام
 فى أغلب الأحوال .

ومن الملاحظ كذلك أن تيارا علميا أو علمانيا مستقلا عن الدين
 والمجتمع الاسلامى ، لم ينشأ فى مصر الحديثة مثلما حدث فى المجتمعات
 الأوروبية ، فلم يعرف الفكر المصرى درعاً للعلمانية ، وانفيعها بعيدا عن
 نطاق الدين ، رغم محاولات سابقة لفتح من المثقفين العلميين الشوام
 الذى أقاموا بمصر ، ومنذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، والتى
 لم يقدر لها الاستمرار أو كسب الانصار والمؤيدين لتنجح فى خلق
 تيار علمانى متميز فى مواجهة التيارات الدينية . وخير ما يؤكد هذه
 الحقيقة أن جميع من تبنوا أفكار واتجاهات تدخل فى اهتمامات العلمانية ،
 كانوا من مشايخ وعلماء الأزهر ، معقل الثقافة والتربية الاسلامية فى
 مصر ، ولعل هذا كان وراء تسميتهم « بالعلمانيين المسلمين » ربما
 لاختواء هذا الاصطلاح على معنى « التوفيق » أكثر من احتوائه على
 مغالطة فى التعبير . وكما اتضح لنا أن الأفكار التى مالوا الى قبولها
 من العلمانية ، قد وجهت بردود فعل عنيفة من قبل المحافظين والمتدينين

الذين رأوا فيها الخطر كله على المجتمع الإسلامى ، الى جانب أن أصحابها أنفسهم تراجعوا عنها ، متبنين اتجاهات توفيقية جديدة وعائدين الى قواعدهم الاسلامية ، التى كانوا قد ابتعدوا عنها حينما تحت شعارات التحديث والتغريب مأخوذون ببريق الأفكار التحررية ، فكانوا فى كل الأحوال فرسان التراث والتجديد ومساهمين بدرجة فى قضية الأصالة والمعاصرة التى ما زالت تواجه المجتمع المصرى .

المصادر والمراجع

— ابراهيم بيومى مذكور (محررا) :

معجم العلوم الاجتماعية • الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٥

— أحمد زكريا الشلق :

— حزب الأمة ودوره فى السياسة المصرية ، القاهرة ١٩٧٩

— حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢-١٩٥٣ ، القاهرة

١٩٨١

— أحمد عبد الرحيم مصطفى :

حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث

القاهرة ١٩٧١ •

— ألبرت حوراني

الفكر العربى فى عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول ،

بيروت ١٩٦٨ •

— أنور عبد الملك :

— الفكر العربى فى معركة النهضة ، ط(٣) ، بيروت

١٩٨١ •

— نهضة مصر ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ١٩٨٣ •

— اسماعيل مظهر :

رسالة الفكر الحر ، ج ١ تجاريج الشباب ، دار الثقافة ،

بدون تاريخ .

— جوزيف مغيزل :

العروبة والعلمانية ، بيروت ١٩٨٠ .

— شوقي عبد الحكيم :

علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي ، عكا ، بدون تاريخ .

— طارق البشرى :

المسلمون والأضياف في إطار الجماعة الوطنية ، الهيئة

المصرية للكتاب ١٩٨١ .

— علي الحافظلة :

الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ،

بيروت ١٩٧٥ .

— غالى شكري :

النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، بيروت

— فاروق أبو زيد :

عصر التنوير العربي ، بيروت ١٩٧٨ .

— لويس عوض :

قصة العلمانية في مصر ، مجلة المصور (٣٣) سبتمبر

٧ أكتوبر ١٩٨٣ .

— مجيد خدوري : —

عرب معاصرون ، بيروت ١٩٧٣ .

الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، بيروت ١٩٧٢

— : —

محمد أحمد خلف الله :

العروبة والاسلام ، الكويت ١٩٨٢ .

— : —

محمد البهي :

الاسلام في حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة ،

— : —

القاهرة ١٩٧٨ .

العلمانية وتطبيقها في الاسلام ، القاهرة ١٩٨٠ .

— محمد جابر الأنصاري : —

تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ، الكويت

١٩٨٠ .

— محمد حسين هيكل : —

الايمان والمعرفة والفلسفة ، القاهرة ١٩٧٨ .

— محمد عمارة : —

الاسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة ١٩٨٢

— محمود اسماعيل : —

تضاليف في التاريخ الاسلامي ، بيروت ١٩٧٤ .

— مقالات في الفكر والتاريخ ، الدار البيضاء ١٩٨١ . —

— محمد بن عيسى : —

أبحاث وخطرات ، (الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٣ .

— منير موسى :

الفكر العربى فى العصر الحديث ، سوريا من القرن
الثامن عشر حتى عام ١٩١٨ ، بيروت ١٩٧٣ •

— نازك سايارد :

الرحالون العرب وحضارة الغرب ، بيروت ١٩٧٩ •

— هشام شرابى :

المثقفون العرب فى عصر النهضة ١٨٧٥ — ١٩١٤ ، ط ٣
بيروت ١٩٨١ •

- Ahmed, J. M. The intellectual Origins of Egyptian Nationalism
Oxford 1960.
- Heyworth- Dunne, Religious and Political Trinds in Modern Egypt
Washington 1950.
- Safron, N. Egypt in Search of Palitical Community, Harvard 1961.
- Wendall, Ch., The Evolution of the Egyptian National image
California 1972.

— : مسوده يافته

نوشته شده به نيت تدوين ، شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني في بيان
 * ۱۸۷۶ ت قريه ، ۱۸۶۱ م اوله قريه عسقلاني

— : تاريخ اسلامي

* ۱۸۶۱ ت قريه ، ۱۸۶۱ م اوله قريه عسقلاني

— : تاريخ اسلامي

تاريخ اسلامي ، ۱۸۶۱ م اوله قريه عسقلاني ، ۱۸۶۱ م اوله قريه عسقلاني
 * ۱۸۶۱ ت قريه

— Ahmed, J. M. The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism
 Oxford 1960.

— Heyworth-Dunn, Religious and Political Ideas in Modern Egypt
 Washington 1950.

— Sadek, M. Egypt in Search of Political Reform, pp. 1-100, 1961.

— Wendell, Ch. The Evolution of the Egyptian National Idea
 California 1975.